

Léopold Sédar Senghor als Subjekt der „Dialektik des Kolonialismus“.

Ein Denker Afrikas und die imperiale Metropole¹

Lasse Heerten

Zusammenfassung

Ein bestimmender Topos von Biographien des senegalesischen ‚Dichtersfürsten‘ und Politikers Léopold Sédar Senghor ist der eines Hin- und Hergerissenseins zwischen afrikanischer ‚Heimat‘ und dem ‚Westen‘. Im Rückblick auf sein Studium in Paris erklärte Senghor allerdings, dass er sich erst in der Metropole selbst ‚entdeckt‘ habe. Im Rückgriff auf Wolfgang Reinhard's Modell einer „Dialektik des Kolonialismus“ wird in diesem Artikel am Beispiel Senghorns dargestellt, wie Intellektuelle aus den Kolonien durch Kulturtechniken, die sie sich in der Metropole aneigneten, in die Lage versetzt wurden, Formen von kollektiver und individueller afrikanischer Identität zu entwerfen. Dazu wird erstens die lokale und transnationale Struktur von Senghorns Pariser Umfeld herausgearbeitet. Zweitens werden Senghorns Schriften auf seine kreative Aneignung europäischer Diskurse über ‚Tradition‘ und ‚Moderne‘ hin gelesen, um somit Senghorns metropolitane Subjektivierung als afrikanischer Intellektueller erfassen zu können.

I. Einleitung

In einer Rede, die Léopold Sédar Senghor 1961 während eines Empfangs des Pariser Stadtrates hielt, blickte der senegalesische Staatspräsident auf seine Ausbildung am Pariser Lycée Louis-le-Grand und der Sorbonne

¹ Für Hinweise und kritische Lektüren verschiedener Fassungen dieses Beitrags danke ich Andreas Eckert, Timothy Goering, Joseph Ben Prestel, Janosch Steuwer, Anna Barbara Sum, Eva-Maria Wolfarth und einem anonymen Gutachter der *Stichproben*. Für trotzdem entstandene Fehler und Fehleinschätzungen bin ich selbstverständlich alleine verantwortlich.

zurück. Dabei erinnerte er diesen Lebensabschnitt als eine einschneidende Erfahrung, in der er sich – in der Fremde – selbst ‚entdeckt‘ habe:

„Die wichtigste Lektion, die mir in Paris zuteil wurde, bestand indessen weniger in der Entdeckung der anderen als vielmehr in der Entdeckung meiner selbst. Indem die Metropole mir die Welt der anderen erschloss, half sie mir, Kenntnis von mir selbst zu erlangen.“ (Senghor 1964e, 313)

Diese Einschätzung Senghors steht im Einklang mit Wolfgang Reinhard's Modell einer „Dialektik des Kolonialismus“. Demzufolge war die Formation einer indigenen Elite eine der „nicht beabsichtigten“, aber folgenreichen „Nebenwirkungen“ der Kolonialherrschaft. Denn für diese neu formierte Elite war – trotz ihrer westlichen Ausbildung und Sozialisation – im kolonialen System kein ausreichender Platz geschaffen worden; zumindest waren ihre Chancen, Positionen von Einfluss zu bekleiden, sehr begrenzt. Ihre in der Metropole erworbenen intellektuellen Fähigkeiten nutzte diese Bildungselite der Kolonisierten zur Formulierung umfassender Kritik an der Kolonialherrschaft. Diese Aktivitäten halfen das koloniale System zu delegitimieren und stellten so langfristig einen bedeutenden Schritt hin zur Dekolonisation dar. Für diesen Prozess der „Dialektik des Kolonialismus“, in dem die koloniale Herrschaft die Möglichkeitsbedingungen ihrer eigenen Überwindung selbst kreierte, war die metropolitane Ausbildung großer Teile des späteren Führungspersonals der Dekolonisation entscheidend.²

Die eingangs zitierten Worte Senghors indizieren allerdings, dass er während seiner Studienjahre in Paris Erfahrungen sammelte, die über einen, wenn auch sehr intensiven, Lernprozess im Sinne reiner Wissensakkumulation hinauswiesen. Das politische und technologische Wissen, das die Kolonisierten in der Metropole gewannen, war zwar für die spätere Dekolonisation nicht unwichtig. Entscheidend ist jedoch vielmehr, dass Senghor – genau wie viele andere Menschen aus den Kolonien – in der Metropole eigenständige Formen von Identität entwickelte. Die Négritude kann so auch als literarische und ideologische Bewegung verstanden werden, in der in Reaktion auf die Situation kolonialer Herrschaft nach

² Reinhard (1992), Zitate auf 8-9; Reinhard (1990), 203-213. Zur Dekolonisation als intellektueller Bewegung: Betts (1998), 37-45. Zu der Rolle von Studenten in diesen Zusammenhängen: Eckert (2004).

Formen afrikanischer Identität gesucht wurde (Irele 1993). Ein bestimmender Topos biographischer Literatur zu afrikanischen Intellektuellen³ wie Senghor ist demgegenüber der eines Hin- und Hergerissenseins zwischen afrikanischer ‚Heimat‘ und dem ‚Westen‘, zwischen indigener ‚Tradition‘ und europäischer ‚Moderne‘. Dabei werden diese Individuen in einem Zwischenraum verortet – sie können weder an europäischer noch an afrikanischer Identität voll partizipieren.⁴ Angesichts Senghors Evokation der Herstellung einer eigenen Identität als Afrikaner im Pariser Exil erscheinen diese Dichotomien und das Portrait des „Dichturfürsten“ als ‚zerrissene‘ Persönlichkeit jedoch als durchaus fragwürdig. In dieser Arbeit soll deshalb der Versuch unternommen werden Senghors Identitätsentwürfe als relationales Produkt zu begreifen; Senghors Afrikanität wäre demnach erst in der imperialen Metropole produziert worden.

In der sich seit einigen Jahren unter HistorikerInnen entfaltenden Diskussion darüber, wie die nationalhistorische Fixierung in der Geschichtswissenschaft überwunden werden könne, wurde die Fokussierung auf bestimmte Akteure verschiedentlich als möglicher Weg zur Analyse transnationaler und globaler historischer Zusammenhänge diskutiert. So plädieren Michael Werner und Bénédicte Zimmermann (2002) in ihrem Entwurf einer *histoire croisée* – die in ihrer erkenntnistheoretischen Komplexität über einen reinen Entwurf transnationaler Geschichtsschreibung allerdings deutlich hinausgeht – für einen Ansatz, der von der Ebene der Handelnden ausgeht.⁵ Der Einstieg über die Akteursebene ermögliche einen konkreten Ansatzpunkt, um, möglichst

³ Als Intellektuelle werden hier Akteure verstanden, die ihre in politikunabhängigen, autonomen Feldern erworbenen künstlerischen oder wissenschaftlichen Fähigkeiten in der Politik durch die Formulierung von Kritik anwenden und sich dabei auf universelle Werte berufen. Vgl. Bourdieu (2001), hier vor allem 209-214.

⁴ Besonders die ältere Literatur ist durchzogen von solchen Darstellungsmustern. Vgl. etwa: Bâ (1973); Bonn (1968); Hymans (1971). Eine ähnliche Prämisse findet man jedoch nach wie vor z. B. bei Biondi (1993), dessen zentrale These ist, dass Senghors Suche nach humanistischer Universalität ein Versuch der Überwindung seiner inneren ‚Zerrissenheit‘ wäre.

⁵ Vgl. z. B. auch Herren (2005); Jelavich (2006) liefert in einem etwas missverständlich betitelten Aufsatz eine fruchtbare Diskussion der Möglichkeiten, ‚agency‘ in einer transnationalen Kulturgeschichte zu denken.

ohne weitreichende methodische Eingriffe, unterschiedliche Ebenen der Verflechtung einfangen zu können (Werner/Zimmermann 2002, 624-627). Unklar bleibt bei dieser Skizze eines theoretisch ebenso anregenden wie ehrgeizigen Geschichtsmodells, wie Historiker, die einen solchen Ansatz verfolgen, diese Akteure selbst konzeptualisieren können. Können sich die Akteure relativ frei von diskursiven und anderen strukturellen Zwängen autonom und eigenmächtig auf verschiedenen Ebenen bewegen und handeln? Oder sind sie in erster Linie als Subjekte – und somit eher als Produkte – transnationaler Verflechtungen zu verstehen? Für die erstere Perspektive spricht zugegebenermaßen einiges; im Fall Senghors, der im Lauf seiner langen politischen Karriere bekanntlich einige Wirksamkeit entfaltete, erlaubt sie eine Erklärung dafür, dass einem kolonisierten Subjekt ein beträchtlicher Handlungsspielraum, also ‚agency‘, zugesprochen werden kann. Darüber hinaus tritt dabei ein Verständnis von Globalisierung hervor, das in der Mobilität von Menschen mehr als nur ‚Entwurzelung‘ erkennt.⁶ Eine solche Perspektive würde jedoch die strukturellen Bedingungen, durch die diese Formen von Mobilität hervorgebracht wurden, ausblenden. Die von Reinhard beschriebene „Dialektik des Kolonialismus“ sollte ins Gedächtnis rufen, dass die Situation der kolonialen Herrschaft für Menschen aus den Kolonien – so wie Senghor – erst die Möglichkeit schuf, transnational agierend im Prozess der Dekolonisation wirksam zu werden.

Senghor sollte folglich gleichzeitig als Akteur *und* als Subjekt transnationaler Verflechtungen begriffen werden. Auf dieser Grundlage könnte eine Akteursperspektive auf transnationale Geschichte diskursanalytisch fundiert werden. Zumindest im Falle Senghors sind die für seine Identitätskonstruktionen bestimmenden Diskurse transnational zu verorten. Denn Senghor entwirft sich als Subjekt im Rekurs auf verschiedenartige global und lokal wirksame Diskurstraditionen. Allerdings waren diese diskursiven Formationen von spezifischen, kolonialen Machtverhältnissen durchdrungen. Die transnationalen Verflechtungen, die durch Globalisierung und Kolonialismus hervorgebracht wurden, hatten zentrale Kreuzungspunkte in imperialen

⁶ Das ist die Darstellungsweise zahlreicher Biographien zu Senghor. Vgl. Anm. 4.

Metropolen wie Paris.⁷ Um die Rolle, die Paris für die Entwicklung von Senghors Denken und seiner Entwürfe afrikanischer Identität gespielt hat, herauszuarbeiten, soll im Folgenden eine transnationale Perspektive auf Senghors Pariser Jahre entwickelt werden.⁸

Zu fragen ist in dieser Arbeit danach, wie das intellektuelle Milieu und die diskursiven Gegebenheiten beschaffen waren, in denen sich Léopold Sédar Senghor in Paris verortet hat: Welche Menschen trafen dort aufeinander? Welche Orte spielten dabei eine Rolle? Welche Texte zirkulierten in diesem „Paris noir“? (Blanchard, Deroo, Manceron 2001). Mit welchen Diskursen kam Senghor in der Metropole in Berührung? Zuerst werden Senghors Pariser Jahre Ende der 1920er und Anfang der 1930er skizziert. Dabei wird versucht, die kulturelle und diskursive Beschaffenheit des „Paris noir“ zu erfassen, um Paris als Ort der Senghorschen Konstruktion afrikanischer Identität untersuchen zu können. Anschließend werden einige Texte Senghors auf die Einflüsse europäischer Diskurse hin gelesen, um die Wirkungen der Metropole auf Senghors Identitätskonstruktionen am empirischen Material zu beobachten. Einen Anhaltspunkt für die Analyse werden dabei Vorstellungen von ‚Tradition‘ und ‚Moderne‘ liefern; dieses Begriffspaar war ein zentraler Referenzpunkt der Vorstellungswelten über ‚Afrika‘. Das gilt für europäische Perspektiven ebenso wie für afrikanische. Mit Hilfe dieser Perspektive kann Senghors Übernahme bestimmter metropolitaner Diskursmuster in den Fokus gerückt werden. Zu fragen ist danach, wie Senghor mit Diskursen, auf die er in Paris traf, umging, wie er

⁷ Paris kann so als ein Grenzraum verstanden werden, in dem sich verschiedene transnational agierende Subjekte begegnen und in Interaktion treten. Vgl. Paulmann (2004). Hier wird somit einem Verständnis von ‚Metropole‘ gefolgt, das seit dem programmatischen Aufsatz von Stoler, Cooper (1997) Eingang in die Forschung zu Kolonialismus und Dekolonisation gefunden hat. Dabei wird eine integrative Perspektive auf Kolonie und Metropole entwickelt um die Verflechtungen zwischen beiden Räumen besser in den Blick zu bekommen. Mit einer solchen Metropole ist nicht zwangsläufig eine Großstadt wie Paris gemeint, sondern das – im französischen Fall nationalstaatliche – Zentrum der kolonisierenden Gesellschaften insgesamt. In diesem Aufsatz wird versucht beide Bedeutungsebenen des Begriffes einzufangen, in dem Paris als imperiale Metropole betrachtet wird.

⁸ Dieser Ansatz nimmt Anregungen auf, die z. B. Eckert (2007b) formuliert hat.

sie sich eigensinnig aneignete.⁹ Die Arbeit orientiert sich an der theoretischen Prämisse, dass sich Individuen zur Kreation eigenständiger Formen von Subjektivität Diskursen unterwerfen müssen, mit diesen jedoch – bis zu einem gewissen Grad – kreativ umgehen können.¹⁰ In dieser Arbeit soll so der Versuch gemacht werden, eine erweiterte Form Foucaultscher Diskursgeschichte – wie Philipp Sarasin (2003a) sie vorschlägt – mit einer transnationalen Perspektive zu verknüpfen.¹¹ Auf diesem Weg soll ermöglicht werden, die Einflüsse der imperialen Metropole auf Senghors Entwürfe afrikanischer Identität möglichst genau zu erfassen.

II. Senghors Paris und die Entstehung der Négritude

Senghor erhielt 1928 ein Stipendium des Generalgouvernements zum Studium in Paris. Seine zuvor wohl hohen Erwartungen an die französische Metropole wurden nach der Ankunft nicht bestätigt, wie er bei der eingangs zitierten Ansprache 1961 in Paris rückblickend erklärt: „Es regnete kalt aus dem Oktoberhimmel, als ich eines Morgens in Paris ankam. Alles war grau, selbst die berühmten Gebäude. Welch eine Enttäuschung!“ (Senghor 1964e, 312). Das Studium an der traditionsreichen Sorbonne sei ebenfalls nicht nach seinen Vorstellungen verlaufen, da er sich in der Anonymität dieses akademischen Großbetriebs isoliert gefühlt habe. Auf den Rat des Professors Alfred Ernout hin wechselte er deshalb 1929 an den Lycée Louis-le-Grand in eine Vorbereitungsklasse zur Aufnahmeprüfung zur Ecole Normale Supérieure (ENS). Er wurde zudem im Internat des Lycées aufgenommen. Die strikte Disziplin und der Imperativ des hingebungsvollen Lernens in der Eliteschule wirkten sich förderlich auf den Neuankömmling aus den Kolonien aus, der sich mit einem klar strukturierten Tagesablauf in der ‚neuen Heimat‘ nun deutlich besser

⁹ Vgl. zu ‚Eigen-Sinn‘ und ‚Aneignung‘: Lüdtkke (1993). Diese Kategorien werden zunehmend auch für die Kulturgeschichte internationaler Verflechtungen fruchtbar gemacht. Vgl. etwa Burke (1996).

¹⁰ Vgl. dazu den hellichtigen Aufsatz: Bruns (2006).

¹¹ Obwohl einige der Gründungstexte der Postcolonial Studies, allen voran Said (2003), an Foucaults Modellen von Diskursanalyse angelehnt waren, hat sich die jüngere Diskussion um transnationale und globale Perspektiven in den Geschichtswissenschaften von der Rezeption neuerer diskursanalytischer Ansätze entfernt. So fehlt beispielsweise in dem Sammelband: Budde, Conrad, Janz (2006) ein Aufsatz, der sich dezidiert mit diskursanalytischen Methoden auseinandersetzt.

zurechtfand (Senghor 1964d, 403; Vaillant 1990, 65-71). Senghor selbst sah in diesem Wechsel an den Lycée einen Wendepunkt, wie er 1961 erläuterte. Senghor hielt insbesondere die Freundschaften, die er mit seinen neuen Klassenkameraden geschlossen hatte, für entscheidend. Denn „es waren eben jene Freunde vom Lycée, durch die ich Paris kennen lernte, und sie es gleichzeitig mit mir. Nicht über abstraktes Wissen, sondern durch das Erleben.“ (Senghor 1964e, 312). Die gemeinsame Aneignung der imperialen Metropole und ihrer kulturellen Infrastruktur stellt in seinen Erinnerungen eine Wende zum Positiven dar. Von Vorteil war dabei, dass die meisten seiner Klassenkameraden, genau wie Senghor, in Paris Neuankömmlinge waren; der Lycée Louis-le-Grand war Anzugspunkt für begabte Schüler aus ganz Frankreich und seinen Kolonien. Während ihrer Ausflüge zu Pariser Sehenswürdigkeiten machten diese Schüler somit als Gruppe die Erfahrung, sich die Metropole gemeinsam zu erschließen (Vaillant 1990, 73, 86).

Diese Freundschaften übten darüber hinaus einen kaum zu überschätzenden Einfluss auf Senghors schriftstellerische Tätigkeit und sein politisches Denken aus. Zu seinen Klassenkameraden am Lycée zählten neben den französischen Schriftstellern Thierry Maulnier und Robert Merle, der Vietnameser Pham Duy Khiêm, der später als Schriftsteller und Diplomat Karriere machte, Robert Verdier, der zu einer populären Führungsfigur der französischen Sozialisten aufsteigen sollte, Jean Valdeyron, der nach einer journalistischen und publizistischen Laufbahn als Minister für die Zusammenarbeit zwischen Frankreich und Senegal verantwortlich sein würde, sowie der spätere französische Präsident Georges Pompidou. Die Klassenkameraden des Lycée Louis-le-Grand bildeten auch über das Ende ihrer gemeinsamen Schultage hinaus ein Netzwerk, das für ihre verschiedenen Karrieren in Politik und Öffentlichkeit äußerst hilfreich war.¹² Die imperiale Metropole fungierte hier als Grenzraum, in dem die Interaktion zwischen verschiedenen Menschen transnationale Verbindungen herstellte, die über den Aufenthalt in Paris hinaus Bestand hatten.

¹² Vaillant 1990, 70. Senghor erklärte in diesem Sinne ausdrücklich: „Und tatsächlich, meine tiefsten Freundschaften nahmen ihren Anfang in Paris, auf den Bänken des Lycée Louis-le-Grand – Freundschaften von nun schon dreißig Jahren.“ Senghor (1964e), 312; Senghor (1964d), 405.

Gerade die Freundschaft zu Pompidou gewann für Senghor jedoch nicht erst an Bedeutung, als die beiden im Zuge ihrer politischen Karrieren zu den Staatsoberhäuptern Senegals und Frankreichs aufstiegen, sondern schon unmittelbar während der frühen Pariser Jahre. Pompidou war einer der Freunde, mit denen er einen „Geschmack für Paris“ entwickelte und sich die Metropole erschloss (Senghor 1964d, S. 405). Zudem entdeckte Senghor, nach eigener Aussage von den Empfehlungen seines neuen Freundes angeleitet, die neuere französische Literatur. So habe Pompidou ihn beispielsweise zur Lektüre des rechtskonservativen Schriftstellers Maurice Barrès geraten. Insbesondere der Roman *Les déracinés* (Die Entwurzelten), den Barrès 1897 als Teil der Romantrilogie *Le roman de l'énergie nationale* veröffentlicht hatte, hinterließ einen bleibenden Eindruck bei Senghor (Vaillant 1990, 74-75; Hymans 1971, 25-27; Milcent, Sordet 1969, 36-27). In dem Roman wird die Geschichte einiger junger Lothringer erzählt, die zum Studium nach Paris gehen und – wie der Titel schon verspricht – in der Hauptstadt „entwurzelt“ werden. In Reaktion auf diese metropolitane Erfahrung kultivieren sie ihre Verbundenheit zu ihrer lothringischen Heimat, der sie sich verstärkt zuwenden. In diesem Text wird ein auf regionale Identitäten rekurrerender Nationalismus propagiert, der die Autonomie peripherer Regionen gestärkt sehen wollte (Bendrath 2003, 65-93; Sternhell 1985).

Dass Senghor für diese Texte beträchtliche Sympathien hegte, mag überraschen, ist aber nachzuvollziehen. Barrès erzählt die Geschichte eines Kampfes für regionale Eigenständigkeit innerhalb eines nationalen Rahmens. In den Vorstellungsräumen Senghors, zumindest in diesem Lebensabschnitt, ließ sich dieses Narrativ auf die koloniale Situation anwenden. Senghors „Erwartungshorizont“ war zu diesem Zeitpunkt nicht auf die Unabhängigkeit ausgerichtet. Eher erhoffte er sich, dass den Kolonisierten innerhalb eines imperialen französischen Nationalstaates mehr Rechte zuerkannt würden.¹³ Senghor erklärt so auch noch in einem Text von 1945, dass Frankreich sich für die kolonialen Eroberungen nicht rechtfertigen müsse, zumindest nicht mehr als für die Annexionen der Bretagne oder des Baskenlandes. Frankreich müsse nur seine Interessen mit

¹³ Senghors „Erwartungshorizont“ war auch noch bis in die 1950er Jahre nicht auf die Unabhängigkeit fixiert. Genova (2004), 253-254. Vgl. Wilder (2005), 151-161 der so den Begriff des „French imperial nation-state“ benutzt. Zum Begriff des „Erwartungshorizonts“ Koselleck (1989).

denen der Bevölkerung abstimmen: „*Le problème colonial n'est rien d'autre, au fond, qu'un problème provincial, un problème humain.*“ (Senghor 1964g, 40)

Das akademische Umfeld, gerade in den berühmten Bildungseinrichtungen im Quartier Latin, bot Senghor zudem ein attraktives neues Rollenangebot: das des Intellektuellen. In Paris erlangte er Formen des zu dieser Rolle dazugehörigen „kulturellen Kapitals“: akademische Abschlüsse renommierter Hochschulen (Bourdieu 1992). 1931 erhielt er an der Sorbonne die *licence* in Literaturwissenschaften und 1932 das *diplôme d'études supérieures*. Zwar gelang die Aufnahme zur ENS trotz harter Arbeit nicht. Senghor machte dafür seine Lektüredefizite verantwortlich – die koloniale Schulpolitik hielt afrikanische Schüler von der als ‚gefährlich‘ betrachteten zeitgenössischen Literatur fern, sodass Senghor bei seiner Ankunft in Paris das Gefühl hatte, dass seine Mitschüler deutlich belesener seien (Riesz 2006, 123). Senghor erreichte aber 1935 – als erster Schwarzafrikaner überhaupt – die *agrégation* und damit eine Stellung in der akademischen Welt Frankreichs, die hohes Ansehen ebenso verspricht wie eine garantierte Anstellung im staatlichen Dienst (Vaillant 1990, 88, 107).

Sein *diplôme d'études supérieures* wurde Senghor für eine Abschlussarbeit zu Exotismus bei Baudelaire verliehen. Neben Paul Claudel und Arthur Rimbaud war Baudelaire Senghors französischer Lieblingslyriker. Alle drei Autoren nutzten eine Figur des „nègre“, um Gegenentwürfe zu der als leblos empfundenen europäischen Moderne zu kreieren. Die drei waren unter liberalen französischen Intellektuellen der Zwischenkriegszeit, die nach „la grande guerre“, der „Ur-Katastrophe“ des 20. Jahrhunderts, nach Alternativen zu der bürgerlich geprägten europäischen Moderne suchten, äußerst populär (Kennan 1981; Vaillant, 1990, 75). Senghors Lesart der Texte von Baudelaire, Claudel und Rimbaud war jedoch eine ganz spezifische, da er das imaginäre Afrika der französischen Literatur mit den Kindheitserinnerungen an seine westafrikanische Heimat in Verbindung setzte. Er nutzte diese Verbindungen insbesondere in seiner eigenen schriftstellerischen Tätigkeit, der er sich in Reaktion darauf verstärkt widmete (Vaillant, 1990, 75-83). Senghors kreativer Umgang mit französischer Literatur indiziert die Bedeutung, die primitivistische Strömungen im europäischen Denken für Senghor und andere Afrikaner in der Metropole hatten; den Kolonisierten wurde dabei in der metropolitanen

Kultur ein Platz geboten, der ihnen dabei helfen konnte, eine eigene Identität und ein Selbst-Bewusstsein zu entwickeln (Steeves 1973).

Neben diesen primär europäischen Vorstellungswelten wurde Senghor aber auch mit panafrikanischen Ideen transatlantischer Herkunft vertraut. Eine bedeutende Rolle in dem Austausch zwischen Schwarzen in Paris und den USA spielte die von den westindischen Inseln stammende Familie Achille. Louis Achille, Jr. war in Senghors Alter. 1932 ging er in die USA, um dort, zuerst als *instructor*, dann als Professor, an der Howard University zu lehren. Der transatlantische Austausch verlief ebenfalls in entgegengesetzter Richtung; für schwarze Parisreisende aus den intellektuellen Milieus der USA war die Wohnung der Achilles die erste Anlaufstelle in der französischen Hauptstadt. Mit Blick auf den *Jardin des Plantes* war sie zentral und sowohl für die amerikanischen Besucher als auch für Studenten gut erreichbar gelegen, sodass sich Treffen Intellektueller von beiden Seiten des Atlantiks ergaben.

Neben den Treffen im bilingualen Haushalt der Achilles wurden im Salon Paulette Nardals, einer Cousine Louis Achilles, Jr., etwas informellere Zusammenkünfte organisiert. In diesen Kreisen lernte Senghor nicht nur amerikanischen Jazz kennen – er erfüllte allerdings nicht das Klischee vom vergnügungssüchtigen und tanzwütigen Afrikaner –, sondern vor allem die Schriftsteller der Harlem Renaissance und des New Negro Movement.¹⁴ Dazu trug eine Zeitschrift bei, die einige der Mitglieder dieser Gruppe herausgaben: *La revue du monde noir*, die im Herbst 1931 erstmals erschien und sich panafrikanischen Zielen verschrieb, publizierte Auszüge der Lyrik von Langston Hughes und Claude McKay. Darüber hinaus veröffentlichten Schriftsteller von den westindischen Inseln wie René Maran, Etienne Léro oder René Menil dort Lyrik und Kurzgeschichten oder Artikel zu schwarzer Kunst. Der Guayanese Félix Eboué erzählte Sagen der Banda nach. Zeitgenössische ethnographische Arbeiten, insbesondere von Maurice Delafosse und Leo Frobenius wurden dort publiziert. Die Zeitschrift leistete einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zum Panafrikanismus in Frankreich, da sie dem „Black Atlantic“ ein Forum des Austauschs bot, das die Grenzen zwischen der anglophonen und der frankophonen Sphäre

¹⁴ Vaillant (1990), 91-92; Riesz (2006), 129-145. Zu African Americans in Paris: Stovall (1996).

transzendierte. Der Salon sowie die Zeitschrift stehen in der Tradition von Formen von Öffentlichkeit, die auf die Aufklärung zurückgehen; im „Paris noir“ wurden so Räume der Kommunikation hergestellt, in denen versucht wurde, einen Platz für afrikanische Identität in der Moderne zu finden.¹⁵

Die Négritude selbst ist ein vorrangiges Beispiel für die transnationale Vernetzung von schwarzen Intellektuellen in der imperialen Metropole. 1931, nachdem er ein Stipendium für das Lycée Louis-le-Grand erhalten hatte, kam Aimé Césaire als junger Student aus Martinique nach Paris. Senghor und Césaire wurden Freunde und gemeinsam mit dem aus Französisch Guyana stammenden Léon Gontran Damas zu den Begründern der Négritude. Diese literarische und ideologische Bewegung widmete sich der Kreation afrikanischer Identität durch einen essentialistischen Entwurf des Schwarz-Seins, der die Unterschiede zwischen Schwarzen aus der Karibik, den USA, Afrika und wo auch immer sonst, aufheben sollte. Dass sich Afrikaner in Paris mit den Schwarzen aus der Karibik unter dem Banner der Négritude vereinten, war alles andere als selbstverständlich. Afrikaner hatten Westinder zuvor meistens nur als Teil der Kolonialadministration kennengelernt. Diese wiederum haben auf Afrikaner häufig als unzivilisierte ‚Wilde‘ herabgesehen. Vor ihrer Ankunft in Paris haben sich die Westinder zumeist als Weiße betrachtet. Erst als die Franzosen sie als Schwarze bezeichneten, entwickelten sie ein Solidaritätsgefühl zu ihren neu gewonnen ‚Brüdern‘ aus dem Herkunftsort einer diasporischen Gemeinschaft.¹⁶

Bereits in den 1920er Jahren lebten in Paris Studenten aus den verschiedenen Teilen des Empire, unter denen Schwarze aus der frankophonen Karibik, deren literarische Aktivitäten als antikolonial zu

¹⁵ Vaillant (1990), 92-93. Wilder (2005), 171-179. Der Begriff des „Black Atlantic“ geht zurück auf Gilroy (1992), der sich allerdings auf den anglophonen Raum konzentriert. Vgl. jetzt auch Eckert (2007a), 237-257, dort auch weitere Literaturhinweise. Die klassische Studie zur Entstehung einer aufklärerischen Öffentlichkeit ist Jürgen Habermas (1990). Zudem zur Forschungssituation: Hoffmann (2003).

¹⁶ Vaillant (1990), 96-102; Wilder (2005), 151-157. Zu der afrikanischen Diaspora einfürend Gomez (2006).

verstehen sind, eine wichtige Rolle spielten.¹⁷ Die politische Ausrichtung dieser Gruppierungen, die den Kommunisten, zeitweise auch den Nationalsozialisten in einigen Punkten nahe standen und die Rassentrennung propagierten, war deutlich radikaler als die der Gruppe um Senghor und Césaire. Christopher L. Miller argumentiert, dass die Négritude der 1930er Jahre jedoch ein – seiner Meinung nach sehr schwaches – Echo auf die Rhetorik dieses schwarzen Paris der 1920er gewesen sei; letzteres hat die Bezeichnung ‚nègre‘ in den Titeln des „Comité de défense de la race nègre“ sowie der Publikationen „La voix des nègres“, „La race nègre“ und „Le cri des nègres“ benutzt und folglich ebenso wie die Négritude als identitätsstiftenden Begriff angenommen und positiv umgedeutet. Senghor und seine Mitstreiter hätten den Anteil dieser Gruppen am Antikolonialismus in Frankreich in ihren Texten marginalisiert und somit das Bild der Geschichte des Panafrikanismus in Paris auf ‚ihre‘ Négritude eingegrenzt. Millers Kritik an der Selbststilisierung der Négritude zeigt jedenfalls eindrücklich, dass zu dem Zeitpunkt, als Senghor und seine Mitstreiter in Paris ankamen, sie dort bereits eine, mehr oder weniger funktionelle, soziokulturelle Infrastruktur des „Paris noir“ vorfanden (Miller 1998, 33-41).

Die Bedeutung, die Paris für die Ausformung von Senghors politischem Denken hatte, lässt sich weder auf die Rezeption französischer Kunst und Literatur noch auf das Aufeinandertreffen mit anderen Kolonisierten beschränken. Eine beträchtliche Rolle spielten europäische wissenschaftliche Diskurse über Afrika. In der eingangs zitierten Rede erläutert Senghor:

„Wenn Paris nicht ohnehin das größte Museum schwarzafrikanischer Kunst ist, so wurde die schwarze Kunst jedenfalls nirgendwo in diesem Maße verstanden, kommentiert, überschwänglich gelobt und aufgenommen. Dadurch, dass Paris mir die Werte der Kultur meiner Vorfahren vermittelte, zwang es mich gleichsam, diese Werte zu akzeptieren und in mir reifen zu lassen – und dies betraf nicht nur

¹⁷ Miller (1998), hier vor allem 48-54. Vgl. zu diesen Gruppen: Geiss (1968), 237-243; Langley (1969). Allgemein zu antikolonialem Widerstand in Frankreich in der Zwischenkriegszeit: Liauzu (1982).

mich, sondern eine ganze Generation schwarzer Studenten von den Antillen wie aus Afrika.“ (Senghor 1964e, 313-314).

Hier deutet sich an, wie sehr Senghor durch europäische Afrikadiskurse beeinflusst wurde, mit denen er in Paris in Berührung kam und die er sich im Kollektiv mit anderen schwarzen Studenten aneignete. Sein Verweis darauf, dass Paris ein „Museum schwarzafrikanischer Kunst“ sei, evoziert die Bedeutung der damit in Verbindung stehenden Wissenschaft: der Ethnologie.¹⁸ Neben der visuell und physisch erfahrbaren Präsentation im Museum spielten Texte eine wichtige Rolle dabei, Senghor und andere Afrikaner mit ethnologischem Wissen in Berührung zu bringen.

Senghor intensivierte seine Beschäftigung mit der Ethnologie vor allem seit 1935, als er eine Stelle als Lehrer an einem Lycée in Tours antrat. Dass er somit nah an Paris blieb, eröffnete ihm die Möglichkeit, die Metropole weiterhin regelmäßig zu besuchen. Er stellte einen Antrag an das Generalgouvernement, finanzielle Unterstützung zur Finanzierung eines Zimmers in Paris zu erhalten, um Kurse in afrikanischer Ethnologie besuchen zu können. Das Generalgouvernement befürwortete zu dieser Zeit, dass Afrikaner sich mit ihrer eigenen ‚Rasse‘ auseinandersetzen; dafür war vor allem eine unter der Kolonialadministration verstärkt wirksam werdende rassistische Denkweise verantwortlich, die klare Identitätszuschreibungen und Grenzziehungen zwischen Kolonisierern und Kolonisierten wünschte. Einerseits hat die Bewilligung des Stipendiums einen Beigeschmack durchaus bitterer Ironie. Andererseits zeigt es – wie Senghors Biographin Janet G. Vaillant wohl zurecht betont – Senghors Fähigkeit, seine eigenen Interessen durchzusetzen, indem er dem Generalgouvernement schrieb, was es lesen wollte (Vaillant 1990, 115-121).

Senghor erklärte rückblickend, dass die Arbeiten des deutschen Ethnologen Leo Frobenius für ihn eine besonders wichtige Rolle gespielt hätten; Césaire und er hätten Frobenius „Kulturgeschichte Afrikas“, die 1936 in französischer Übersetzung erschien, mit Emphase gelesen und gesamte

¹⁸ Die bedeutendste Ausstellung im Paris der Zwischenkriegszeit, die Afrika zum Gegenstand hatte, war die Kolonialausstellung von 1931. Senghor gab 1988 allerdings an, dass er und seine Bekannten die Ausstellung als Kolonialpropaganda abgelehnt und folglich nicht besucht hätten. Lebovics (1992), 92.

Kapitel auswendig gelernt (Senghor 1977b, 398-399). Frobenius Bücher hätten zu den „livres sacrés“ einer gesamten Generation schwarzer Studenten gezählt (Senghor 1977d, 13). Niemand habe ähnlich viel dazu beigetragen, Afrika nicht nur der Welt, sondern auch „den Afrikanern selbst“ zu offenbaren (Senghor 1977b, 398). Zwar war der deutsche Ethnologe ein disziplinärer Außenseiter, der nicht promoviert wurde, da seine Arbeit über den „Ursprung der afrikanischen Kulturen“ seine damaligen Lehrer irritierte – die Vorstellung, dass es so etwas wie afrikanische ‚Kultur‘ gäbe, traf unter den meisten europäischen Ethnologen gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf wenig Verständnis (Vaillant 1990, 123-125).

Trotzdem muss betont werden, dass Frobenius alles andere als eine unproblematische Figur im europäischen ethnologischen Diskurs war. Der viel gelesene Schriftsteller phantasierte von einem ‚harten aber gerechten‘ deutschen Kolonialismus, predigte autoritäre europäische Führung und verurteilte die französische Assimilationspolitik (Fiedler 2005, 273-280; Joch 2002, 105-126; Joch 2004, 357-366; Spöttel 1996, 41-48). Auf die semantischen Aufladungen dieser Texte, die Senghors Rezeption in dieser Form erst ermöglicht haben, wird im nächsten Analyseteil einzugehen sein. Hier genügt es festzuhalten, dass Senghor Texte, die in einer heutigen, postkolonial informierten Lesart verstörend wirken, mit Begeisterung gelesen hat und sich kreativ aneignen konnte. Senghor betonte, dass er die Arbeiten des deutschen Ethnologen nicht etwa erst in der Kriegsgefangenschaft in Deutschland im Zweiten Weltkrieg, sondern bereits in Frankreich kennen gelernt hat. Das Interesse an deutschen Schriftstellern sei von französischen Lehrern nicht gebremst, sondern stimuliert worden; „paradoxerweise“ hätten ihm und seinen Mitstreitern französische Lehrer Respekt für das „deutsche Genie in dem Reichtum seiner Kontraste“ beigebracht (Senghor 1977b, 402).

Neben Frobenius las Senghor insbesondere die Arbeiten des französischen Ethnologen und Kolonialbeamten Maurice Delafosse, Senghors eigenem Urteil zufolge „le plus grand des africanisants en France – je veux dire le plus attentif“ (Senghor 1964a, 26). Dabei mit Frobenius durchaus vergleichbar, argumentierte Delafosse, dass Afrikaner eine eigenständige Kultur hätten, deren innere Eigenlogik Außenstehenden unverständlich bleibt, so lange ihm/ihr die kulturellen Codes afrikanischer Gesellschaften

nicht bekannt sind.¹⁹ Die mit dieser Perspektive einhergehende Historisierung Afrikas, das somit der anthropologischen Fiktion ewig gleichbleibender Strukturen entrissen wurde, war ein bedeutender Beitrag von Afrikanisten wie Frobenius und Delafosse (Zobel 1998). Senghor las außerdem die Publikationen eines weiteren Kolonialbeamten, Robert Delavignette, dessen Arbeiten das Afrikabild in Frankreich in der Zwischenkriegszeit immens geprägt haben. Delavignette war ein Zeitgenosse Senghors, der davon überzeugt war, dass Frankreich nicht versuchen sollte, Afrikaner zu assimilieren, sondern ihnen die Möglichkeit geben müsse, sich innerhalb ihrer eigenen Kultur zu ‚entwickeln‘. Senghor hatte große Sympathien für diesen respektvollen Umgang mit afrikanischen ‚Traditionen‘, der allerdings, wie angemerkt werden muss, in der praktischen Umsetzung nicht unproblematisch war. Denn die ‚Association‘ stand als neues Ideal französischer Kolonialpolitik nach dem ersten Weltkrieg ebenso für den Versuch alte indigene Eliten gegenüber den lauter werdenden Forderungen junger westafrikanischer *évolués* zu stützen (Girardet 1972, 233-235; Conklin 1997, 174-211). Senghor erklärte selbst – in direktem Bezug auf Delavignette –, dass die Kolonien an einer „crise de chefs“ „erkrankt“ sei, die dringend behoben werden müsse (Senghor 1964g, 58-59).

Das Projekt der Négritude vereinte verschiedene diskursive Traditionsstränge zu einer neuartigen Bewegung.²⁰ Die Kontakte, die in der Metropole initiiert wurden, sowie die Texte, die dort zirkulierten und teilweise produziert wurden, trugen zu der Politisierung afrikanischer Intellektueller wie Senghor bei. Die Trägerschicht der kommenden Dekolonisation rekrutierte sich zu großen Teilen aus diesen metropolitan sozialisierten Gruppen. Hier zeigt sich die Schlüsselrolle, die die imperiale Metropole in der „Dialektik des Kolonialismus“ spielt. Senghor erklärte so auch:

„Paris inspirierte uns gleichermaßen mit seinem Geist. Es lud uns ein, aus seinen Museen wie aus seiner universitären Ausbildung keine Genussobjekte oder nutzlosen Zierrat zu machen, sondern Instrumente

¹⁹ Zu Delafosse Amselle, Sibeud (1998). Allgemein zu der Entstehung afrikanistischer Wissenschaften in Frankreich: Sibeud (2002).

²⁰ Vgl. auch Lölke (2001), 56-66.

der Kultur, Instrumente von Befreiung und Fortschritt.“ (Senghor 1964e, 314)

Diese Äußerung evoziert Paris als einen Ort der geistigen Dekolonisation. Welche Formen afrikanischer Identität durch diese metropolitane Prägung hervorgebracht wurden, bleibt jedoch noch unklar. Um die metropolitane Formation der Subjektivität Senghors genauer erfassen zu können, könnte eine Analyse des Verhältnisses von afrikanischen ‚Traditionen‘ und europäischer ‚Moderne‘ in den Schriften Senghors aufschlussreich sein. Diese Texte werden dabei im Sinne von Entwürfen eines afrikanischen Selbst – von individueller *und* kollektiver Identität – gelesen.²¹

III. Ein afrikanischer Intellektueller zwischen ‚Tradition‘ und ‚Moderne‘?

Léopold Sédar Senghor partizipierte als einer der Begründer der Négritude an dem Projekt, eine positiv konnotierte schwarze Identität zu kreieren. Es ist auffällig, dass diese Versuche im Pariser Exil unternommen wurden; ‚schwarze‘ Identität wurde in direkter Auseinandersetzung mit europäischer Kultur konstruiert. Biographien afrikanischer Intellektuellen skizzieren oft zerrissene Figuren, die ihren Platz zwischen ‚afrikanischer Tradition‘ und ‚europäischer Moderne‘ suchen.²² Diese Kategorien sind als analytische Instrumente jedoch durchaus fragwürdig. ‚Tradition‘ und ‚Moderne‘ sind relational aufeinander bezogene Begriffe: ein Begriff macht erst als Gegenüber des anderen Sinn. Die Dichotomie von ‚primitiven‘ oder ‚traditionellen‘ außereuropäischen Gesellschaften und ihrer ‚modernen‘ metropolitane Pendants ist ein zentrales Motiv kolonialer Diskurse. Erst das koloniale Projekt ermöglichte, dass sich Europäer seit dem späten 18. Jahrhundert als ‚fortschrittlich‘ oder ‚modern‘ entwerfen konnten. Die außereuropäischen Regionen wurden dabei in eine temporale Dialektik eingebunden, in der Europa all das definierte, was ‚Zukunft‘ und ‚Moderne‘ bedeutet. Bei dem Versuch, seine Arbeit um diese Begriffe aufzubauen, läuft man somit Gefahr, koloniale Diskursstrukturen zu wiederholen, statt sie zu erklären.²³

²¹ Vgl. zu narrativen Techniken der Konstitution des Selbst etwa: Günther (2001).

²² s. Anm. 4.

²³ Fabian (1983). Vgl. zudem Conrad (2002), hier vor allem 151-154, sowie die Aufsätze in: Conrad, Randeria (2002). Allerdings galt diese Fortschrittlichkeit nicht für alle Europäer: Anne McClintock hat gezeigt, dass z. B. europäische Arbeiter und Frauen sich einen

Allerdings sind die beiden Begriffe Teil des zu erklärenden Gegenstands, wenn man sich den Selbstentwürfen afrikanischer Intellektueller nähern möchte. Denn es handelt sich um zwei zentrale Begriffe europäischer Identitätszuschreibungen an Afrika; Menschen wie Senghor mussten sich innerhalb dieser Begriffsstrukturen positionieren, wenn sie sich als afrikanische Subjekte entwerfen wollten. Diese Auseinandersetzung mit ‚Moderne‘ muss in Senghors Texten verfolgt werden, um die Formen der Subjektivierung Senghors als ‚Afrikaner‘ besser erkennen zu können.

Ein wohlbekanntes Narrativ von der Entstehung der westlichen Moderne sieht deren Ursprung im cartesianischen Moment; mit Descartes berühmten *cogito ergo sum* habe sich das vernunftbegabte Subjekt der europäischen Aufklärung selbst emanzipiert. Die europäische ‚Moderne‘ steht seitdem in konstitutiver Verbindung mit ‚Vernunft‘.²⁴ Senghor übernimmt diese Identifikation, und zudem auch den Gegenbegriff zur Ratio, den der Emotion, um somit eine „schwarze Seele“ gegenüber der kühlen Rationalität Europas zu profilieren: „L’émotion est nègre, comme la raison hellène“, wie er 1939 konstatiert.²⁵ Man könnte Senghor an dieser Stelle vorwerfen, dass er die Dichotomien europäischer Kolonialdiskurse kritiklos übernommen hätte. Dieser Einwand würde jedoch nicht bedenken, dass dazu kaum eine ernst zu nehmende Alternative bestand; Kritik an einer diskursiven Formation kann immer nur mit den Mitteln betrieben werden, die der Diskurs selbst diktiert. Denn jeder Sprecher muss die Regeln eines Diskurses befolgen, um, wie Michel Foucault mit Georges Canguilhem sagt, Aussagen zu formulieren, die „im Wahren“ angesiedelt sind (Foucault 1991, 22-23). Also kann auch Kritik an einem Diskurs nur aus dem Inneren dieses Diskurses heraus formuliert werden. Andernfalls gibt es keine Chance, einen Kritikpunkt zu äußern, der als wahr betrachtet wird.²⁶ Dieses Paradoxon verweist zudem auf die grundlegende Struktur menschlicher

imaginären vergangenen Raum, einen „anachronistic space“, mit den kolonialen Anderen teilten. McClintock (1995), hier vor allem 40-42.

²⁴ Vgl. etwa Heidegger (1963), hier vor allem 80-82; Cascardi (1992); Habermas (2001), S. 29.

²⁵ Senghor 1964a, 24. Vgl. zu ‚Emotion‘ in Senghors Texten: Osman (1978), 21-36.

²⁶ Vgl. Lambert (1993), der argumentiert, dass die Négritude gerade wegen ihrer Nähe zu französischer Kultur zur Formulierung von Kritik am kolonialen System effektiv gewesen sei.

Subjektwerdung. Nach Überlegungen Foucaults schreiben sich diskursive Identitätsformationen in Subjekte ein, indem sie sie zum Sprechen bringen.²⁷ Die amerikanische Philosophin Judith Butler erklärt, dass „Subjektivation“ „eben in dieser grundlegenden Abhängigkeit von einem Diskurs [besteht], den wir uns nicht ausgesucht haben, der jedoch paradoxerweise erst unsere Handlungsfähigkeit ermöglicht und erhält.“ (Butler 2001, 8) Subjekte werden also erst durch Diskurse hervorgebracht, die den Subjekten vorgängig sind, und denen sie sich unterwerfen müssen; erst so erlangen sie die Fähigkeit, mit anderen Subjekten in sinnvollen Kontakt zu treten und eigenständig zu handeln.²⁸

Die Schriftsteller der Négritude übernahmen deshalb europäische Afrikabilder, gingen dabei jedoch nach den eigenen Bedürfnissen selektiv vor und eigneten sich kreativ an, was den eigenen Zielen entgegenkam. Senghors Auseinandersetzung mit westlicher Kultur oszillierte dabei zwischen der angriffslustigen Annahme der Rolle des Anderen und dem Versuch der Vermittlung. So erklärt er rückblickend, dass er in seinen Pariser Jahren, insbesondere zu Beginn der 1930er, in Momenten der Desillusionierung und der Hoffnungslosigkeit, „Descartes mit einer Machete angegriffen und, mit barbarischer Leidenschaft, der diskursiven Vernunft die intuitive Vernunft entgegengehalten [habe]“.²⁹ Senghor erhöht die schwarze Emotionalität zu einer eigenen Form der Vernunft, der „intuitiven Vernunft“, die er von einer europäischen „diskursiven Vernunft“ abgrenzt. So erklärt er:

„Diskursive Vernunft erreicht nur die Oberfläche der Dinge, sie durchdringt nicht ihre versteckten Bereiche, die dem klaren Bewusstsein entgehen. Nur die intuitive Vernunft ist zu einem

²⁷ Vgl. z. B. seine Gedanken zu der Figur des Homosexuellen, dem in der Moderne eine „Persönlichkeit“ verliehen wurde. Foucault (1983), hier vor allem 47.

²⁸ Butler spielt in der englischen Originalausgabe mit der Doppeldeutigkeit des Begriffs ‚Subjection‘, der ebenso ‚Subjektwerdung‘ wie ‚Unterwerfung‘ bezeichnen kann, womit die Bedeutungsebenen von Foucaults ‚asujettissement‘ gut eingefangen werden. Für die deutsche Fassung wurde dazu der Neologismus der ‚Subjektivation‘ bemüht, der in dieser Arbeit ebenfalls benutzt wird. Soziales Handeln ist mit Weber (1985), 11 als „ein sinnhaft am Verhalten des andern orientiertes eignes Verhalten“ definierbar.

²⁹ Senghor (1964f), 315, die Übersetzung ist meine eigene, wie auch die der anderen Texte Senghors, abgesehen von Senghor (1964e).

Verständnis imstande, das hinter die Erscheinungen reicht und die komplette Realität erfasst.“ (Senghor 1964b, 246)

Die Entdeckung der „intuitiven Vernunft“ in der Négritude führt Senghor selbst auf die Lektüre von Frobenius zurück, der den Weg in diese Richtung gewiesen habe (Senghor 1977b, 399). Die schwarzafrikanische Vernunft sei eine „raison-toucher“, die europäische eine „raison-œil“. Während das kalte Auge der europäischen Vernunft sehr genau zwischen Subjekt und Objekt unterscheide und nach Wegen suche, seine Umwelt nutzbar zu machen, würde der Schwarzafrikaner seine Umwelt in sich aufnehmen und mit der Natur eins sein, sodass die Unterschiede zwischen dem Selbst und dem Anderen verschwimmen: „Je sens, je danse l'Autre, je suis.“³⁰ Diese Differenz zwischen schwarzafrikanischer und europäischer Wahrnehmung habe überhistorischen Bestand:

„Wie weit man auch in seiner Vergangenheit zurückgeht, vom Nordsudanese zum südlichen Bantu, der Schwarzafrikaner hat uns immer und überall eine Konzeption der Welt vorgestellt, die das Gegenteil klassischer europäischer Philosophie ist.“ (Senghor 1977a, 72)

Interessant ist, dass Senghor an dieser Stelle selbst ein Bild von einem geschichtslosen, in traditionellen Strukturen verhafteten Afrika fernab gesellschaftlichen Wandels entwirft, dieses aber positiv umdeutet.

Ihre Form des In-der-Welt-Seins prädestiniere Schwarzafrikaner zudem zu einem Kommunalismus, in dem Senghor den Weg zu einem afrikanischen Sozialismus sieht, der „Tradition“ und „Moderne“ verbinde. Senghor zeigt sich in seinen Texten als Visionär einer „civilisation de l'universelle“, eines kulturellen Synkretismus, in dem eine Weltgesellschaft dadurch entsteht, dass alle Teile der Weltbevölkerung ihre eigenen charakteristischen Stärken einbringen.³¹ Deshalb fordert er von dem „Nègre nouveau“, dass er sich auf seine schwarze Identität besinnt und, wie er sagt, „mit allen Werten und allen Tugenden der Négritude“, die hier als essentialistische Form des Schwarz-Seins verstanden wird, vertraut macht (Senghor 1977e, 231-232).

³⁰ Senghor (1971a), 289. Vgl. dazu auch Lölke (2001), 75-78.

³¹ Damit verfolgt er im Übrigen die Linie der ‚Association‘ der französischen Kolonialpolitik der Zwischenkriegszeit. Vgl. Conklin (1997), 174-211.

Jean-Paul Sartres Beschreibung der Négritude als „racisme antiraciste“ geht in diesem Programm Senghors reibungslos auf.³² Wie Senghor erklärt, handele es sich dabei jedoch nicht „um einen Rassismus, sondern um einen pan-humanen Humanismus“. Dieser sei „an alle Rassen adressiert [...], an alle Kontinente, aber in erster Linie an die weißen Europäer und die Schwarzafrikaner, die, da sie am weitesten von einander entfernt sind, die komplementärsten Zivilisationen sind.“³³ Senghor bestätigt den großen Abstand zwischen europäischer und afrikanischer Kultur, interpretiert diesen Unterschied aber als Vorteil um. Partikularismus und Universalismus gehen hier Hand in Hand.

Senghors Auseinandersetzung mit „Tradition“ und „Moderne“ zeigt, dass er an der Herstellung panafrikanischer Traditionen ebenso beteiligt war wie an dem Entwurf einer modernen Weltgesellschaft. Man darf dabei nicht annehmen, dass Senghors traditionalistisches Afrikabild von der Überlieferung seiner Vorfahren geprägt sei; es handelt sich dabei um eine Erzählung *über* Afrika; eine „invention of tradition“, die von europäischen Diskursformationen durchdrungen ist. Der Ort der Tradition ist deshalb immer in der Gegenwart, in diesem Fall der sogenannten europäischen ‚Moderne‘ zu finden.³⁴ Man kann also schwerlich behaupten, dass die Dichotomien von ‚Heimat‘ und ‚Westen‘, ‚Tradition‘ und ‚Moderne‘ für die Persönlichkeit Senghors destabilisierend wirkten; er nutzte diese Pole eher zur Herstellung einer symbiotischen Beziehung, die als Form kulturellen Reichtums betrachtet werden kann. Man kann Frederick Cooper also Recht geben, wenn er in Bezug auf die Komplexität der Wirkungsfelder Senghors betont, dass Senghor in einem transnationalen Zwischenraum sein Zuhause gefunden habe, denn: „in between is as much a place to be at home as any other“ (Cooper 1994, 1539).

An einigen Stellen der Texte Senghors ist ein deutlicher Widerhall europäischer Diskursformationen über Afrika zu vernehmen. Er nimmt einige Charakteristika, die Afrikanern in europäisch dominierten Diskurs zugeschrieben wurden, wie zum Beispiel deren ‚Emotionalität‘, an, deutet

³² Sartre (1972), XIV. Vgl. zu Sartre und der Négritude: Mudimbe (1988), 83-87.

³³ Senghor (1977e), 241. Vgl. auch Senghor (1964f), 316-317.

³⁴ Vgl. Lölke (2001) 82-83. Allgemein zur Gegenwartsgebundenheit von Traditionen der programmatische Sammelband: Hobsbawm, Ranger (1992).

diese jedoch zum eigenen Vorteil um. Senghors Négritude verweist somit auf die Wandelbarkeit von Diskursen. Während Michel Foucault als „glücklicher Positivist“ Diskurse als in sich stabile Gebilde gedacht hat, hat Jacques Derrida betont, dass es kein transzendentes Signifikat gibt, das die Stabilität der Bedeutung eines Signifikanten garantiert (Foucault 1981, 182; Derrida 1976). Der Psychoanalytiker Jacques Lacan spricht davon, dass „das Signifizierte unaufhörlich unter dem Signifikanten gleitet“ (Lacan 1975, 27). Diese Modelle entwerfen im Gegensatz zu Foucault Diskurse, die stetem Wandel unterworfen sind. Die Subjekte tragen ihren Teil zu der Instabilität der Diskurse bei. Zwar muss sich jeder Mensch innerhalb vorgefundener Diskurse positionieren, um zum Subjekt zu werden. Aber da sprachliche Äußerungen dabei in immer wieder neue Kontexte eingefügt werden, rufen diese Wiederholungen ihrerseits immer neue Veränderungen hervor. Daraus entstehen somit sich endlos wandelnde Ketten von Signifikanten (Butler 2001; Derrida 1988; Sarasin 2003a, 41-45).

Die grundsätzliche Veränderbarkeit von Bedeutungen ermöglicht es Senghor – und anderen Schriftstellern, wie mehr oder weniger wohlmeinenden europäischen Ethnologen und Romantikern – die Merkmale, die Afrikanern zugeschrieben werden, positiv umzudefinieren; afrikanische ‚Emotionalität‘ ist bei ihm kein Zeichen mehr dafür, dass Afrikaner die rationale Führung zivilisierter Westeuropäer benötigen, sondern eine eigenständige Form von Vernunft. Interessant ist, dass sich Senghors Texte zu großen Teilen um diese negativen Zuschreibungen an Afrika drehen. Mit Lacan könnte man argumentieren, dass die Texte der Senghorschen Négritude phantasmatisch auf diese Zuschreibungen fixiert sind. In hegemonialen europäischen Diskursen wird ‚der Afrikaner‘ als der westlichen Dominanz unterlegener Anderer figuriert. Diese durch den Kolonialismus besiegelte afrikanische Unterlegenheit, unter Umständen sogar Minderwertigkeit, kann als ein Reales im Sinne Lacans verstanden werden; es handelt sich dabei um etwas Traumatisches, das man versucht, durch die diskursive Technik der Kreation eines Phantasmas zu verbannen. Um das Reale der Unterlegenheit zu bändigen evoziert die Négritude afrikanische Stärke gerade dadurch, dass sie exakt diese Charakterisierungen afrikanischer Unterlegenheit, wie die ‚Emotionalität‘, positiv umdeutet. Als Phantasma verweist diese Re-Figurierung

afrikanischer Identität auf die kolonialdiskursiven Konstruktionen von Unterlegenheit und bannt dieses Reale im gleichen Moment.³⁵

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Senghor an ein auf Frobenius zurückgehendes Postulat der Wesensverwandtschaft zwischen Deutschen und Schwarzafrikanern anknüpft. Die Begriffe, die schwarzafrikanische Identität beschreiben sollen, wie zum Beispiel „Emotion“, „intuitive Vernunft“ oder auch „Mythos“, rückt Senghor in die Nähe von Begriffen, die das deutsche ‚Wesen‘ charakterisierten, so wie: „Einführung, Gefühl, Wesenheit et Weltanschauung“. Korrespondierende Ausdrücke könne man in schwarzafrikanischen Sprachen finden, die „la Germanité“, also einige der grundlegenden Werte „de la *Seele* allemand“ übersetzten (Senghor 1977b, 401-402). Nach Frobenius befänden sich – so Senghor – Deutsche und Schwarzafrikaner zwar auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen, gehörten aber zu der gleichen „famille spirituelle“. Diese Analogie verweist auf innereuropäische Differenzlinien, die in der Négritude widerscheinen. Senghor zitiert folgende Stelle von Frobenius:

„Dies Wesentlichste nun beruht in der diametral entgegengesetzten Einstellung der Menschen dem Leben gegenüber. Der Westen verlieh dem Ausdruck im Realismus Englands, dem Rationalismus Frankreichs, der Osten in der Mystik Deutschlands. [...] Die Übereinstimmung mit den entsprechenden Kulturen Afrikas ist hierin eine vollkommene. Tatsachensinn in der französischen, englischen und hamitischen – Wirklichkeitssinn in der deutschen und äthiopischen Kultur!“³⁶

Diese deutsche Kultur bietet einen Gegenentwurf von Modernität, der mit dem emotiven Impetus der Senghorschene Négritude gut in Einklang zu bringen ist; die „Mystik Deutschlands“ liefert so ein Vorbild für die Mythologisierung Schwarzafrikas (Senghor 1977b; 1977d; Miller 2004, 241-245).

³⁵ Zum Lacanschen Realen und der Funktion von Phantasmen vgl. das Referat bei Sarasin (2003b), vor allem 122-125, dort auch weitere Hinweise.

³⁶ Frobenius (1932), 109-110. Senghor (1977b), 402 zitiert aus der französischen Ausgabe von 1940.

Die Frage ist allerdings, warum Senghor diese Affinität zwischen „Germanité“ und „Négritude“ propagiert, immerhin hat er diese Texte nach dem Zweiten Weltkrieg geschrieben, während dem er in deutscher Kriegsgefangenschaft gelandet war (Vaillant 1990, 166-182). Senghor beschreibt ein „deutsches Genie“, in dem sich „kräftige Logik mit einem visionären Mystizismus“ und eine „engelsgleiche Sanftheit mit einer brutalen Kraft“ abwechselt. So produziere es „Gelehrte und Poeten, Ingenieure und Musiker“, die auf die „engen Grenzen eines Fürstentums“ begrenzt würden oder sich ausdehnten auf „dimensions du monde – je dis: de l’univers“ (Senghor 1977b, 402). Die Texte von Frobenius und anderen deutschen Schriftstellern, die Senghor in Frankreich kennen lernte, verweisen in dieser Lesart auf eine Kultur, die zwischen höchsten intellektuellen Leistungen und ruchloser Machtpolitik oszilliert. Womöglich ist es genau dieser anti-modernistische, aber expansive Zug des ‚deutschen Wesens‘, der es für die Assoziation mit der Négritude derart attraktiv macht: er verweist auf Möglichkeiten der Konstruktion von gegen den Rationalismus der westlichen Moderne gerichteten Identitätsmustern, deren Träger aber nicht der Expansion eines anderen Kolonialreichs unterlagen, sondern – ganz im Gegenteil – selbst imperiale Politik betrieben und im Spiel der Weltmächte eine wichtige Rolle einnahmen. In der Assoziation mit der „Germanité“ taucht das Reale afrikanischer Unterlegenheit in einer anderen, aber ebenso phantasmatischen Gestalt abermals auf. Seinen Aufsatz zu Frobenius beendet Senghor mit der Erklärung: „die geistige Unabhängigkeit ist eine *conditio sine qua non* jeder anderen Unabhängigkeit. Und es ist Leo Frobenius, der uns dabei geholfen hat, sie zu erreichen. Deshalb bleibt er unser *Meister*“ (Senghor 1977b, 404). Hier deutet sich an, dass den diskursiven Abhängigkeitsstrukturen des kolonialen Systems auch nach der „geistigen Unabhängigkeit“ nicht zu entkommen ist: der deutsche Ethnologe Frobenius bleibt Senghors „*Meister*“.

IV. Schlussfolgerungen

In den letzten Jahren hat die Geschichtswissenschaft begonnen, die fragmentierenden Effekte der Globalisierung zu entdecken. Die Globalisierungsdiskussion, die sich seit den 1980er Jahren entzündete, betonte lange vor allem Formen weltweiter Assimilation, insbesondere der Amerikanisierung. Nun wird im Rückgriff auf globalisierungstheoretische Überlegungen wie denen des Soziologen Roland Robertson zunehmend

hervorgehoben, dass transnationale Verflechtungen soziale und kulturelle Differenzen profiliert und teilweise erst hervorgebracht haben.³⁷ Ähnliches kann man für die Rolle der Metropole in der Ausformung peripherer Identitäten konstatieren: das Afrika der Négritude wurde in Paris erfunden. Durch die Kulturtechniken, die sich Kolonisierte wie Senghor in der Metropole aneigneten, wurden sie in die Lage versetzt, Formen von Identität zu entwerfen, die vor allem durch die aktive *Aneignung* von metropolitanen Diskursen zu etwas *Eigenem* wurden.

Die Entdeckung einer panafrikanischen Perspektive, wie sie Senghor und seine Mitstreiter in Paris machten, und die damit einhergehende Abgrenzung von weißen Imperialisten – selbst wenn sie bei Senghor vergleichsweise mild ausfällt – evoziert das Wechselspiel von Assimilation und der Produktion von Differenzen im kolonialen System. Senghors Vision einer „civilisation de l’universelle“ macht beide Seiten deutlich: die Herstellung von Gemeinsamkeiten *und* Unterschieden, die in einer dialektischen Beziehung miteinander verbunden sind.³⁸ In dieser universalistischen Rhetorik ist einerseits eine spezifisch französische Einfärbung der Programmatik Senghors erkennbar.³⁹ Andererseits verdeutlicht sie, dass Differenzen in der Moderne immer häufiger im Rückgriff auf gleiche und gemeinsame Kommunikationsformen ausgedrückt werden.⁴⁰ Die imperiale Metropole spielt eine Schlüsselrolle in diesem Prozess; dort werden verschiedene Gruppen von Menschen miteinander in Beziehung gesetzt, die sich voneinander abgrenzen oder Loyalitäten entwickeln. Dabei findet eine in immer neue Intertextualitäten eingebundene Produktion von Texten statt, die Vorstellungen von Identitäten und verschiedene ideologische Programme verbreiten. Die „Dialektik des Kolonialismus“ hat in erheblicher Weise zu der Kreation von Identitäten und ihrer globalen Diffusion beigetragen. Die Bildungselite der Kolonisierten hat im metropolitanen Exil begonnen, ihre Wurzeln in einer zunehmend mythisierten Heimat zu kultivieren. Das Reale kolonialer

³⁷ Robertson (1992). Eine beeindruckende empirische Einlösung dieser Erwägungen liefert Conrad (2006), der die Geschichte von Nationalismus und Globalisierung als eine dialektische Beziehung versteht.

³⁸ Vgl. Bennetta (1998), 24-44, die eine ähnliche Beobachtung macht.

³⁹ Zu universalistischen Idealen im französischen Kolonialismus sehr prägnant: Conklin (1998).

⁴⁰ Das ist eine der zentralen Thesen in Bayly (2004), z. B. S. 1-3.

Unterdrückung und Unterlegenheit – und das ist einer der vielen Gründe, warum es äußerst wichtig ist, den Kontext kolonialer Herrschaft immer mit zu bedenken – hat sie zu einer phantasmatischen Umdeutung des Schwarz-Seins veranlasst. Ihre Beschwörung einer schwarzen ‚Essenz‘ ermöglichte die Kreation einer kollektiven Identität, die frankophone ‚Schwarze‘ aus der Karibik, Westafrika und anderen Teilen der Welt vereinte, die in Paris zusammen trafen. Die Identitätspolitiken der Senghorschen Négritude wären in Afrika so nicht denkbar gewesen.

Abstract

It is a commonplace in biographies of Léopold Sédar Senghor to describe the Senegalese politician and poet laureate as being torn between his native country and the West. Senghor, however, explained that he ‘discovered’ himself during his studies in Paris. This article, by drawing on Wolfgang Reinhard’s model of a “dialectic of colonialism”, argues that colonial intellectuals such as Senghor constructed collective and individual forms of African identity by asserting cultural techniques appropriated in the metropole. Firstly, the local and transnational structure of Senghor’s Parisian environment is highlighted. Secondly, Senghor’s writings are analysed with regard to his creative appropriation of European discourses about ‘tradition’ and ‘modernity’ in order to grasp Senghor’s metropolitan subjectivation as an African intellectual more precisely.

Bibliographie

- Amselle, Jean-Loup, Emmanuelle Sibeud (Hg.). 1998. *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l’itinéraire d’un africaniste (1870 - 1926)*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Bâ, Sylvia Washington. 1973. *The Concept of Negritude in the Poetry of Léopold Sédar Senghor*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Bayly, Christopher A. 2004. *The Birth of the Modern World 1780-1914: Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell.
- Bendrath, Wiebke. 2003. *Ich, Region, Nation. Maurice Barrès im französischen Identitätsdiskurs seiner und seine Rezeption in Deutschland*. Tübingen: Niemeyer.
- Bennetta, Jules-Rosette. 1998. *Black Paris. The African Writers’ Landscape*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

- Betts, Raymond F. 1998. *Decolonization*. London & New York: Routledge.
- Biondi, Jean-Pierre. 1993. *Senghor ou la tentation de l'Universel*. Denoel: Paris.
- Blanchard, Pascal, Eric Deroo, Gilles Manceron. 2001. *Le Paris noir*. Paris: Hazan.
- Bonn, Gisela. 1968. *Léopold Sédar Senghor. Wegbereiter der Culture Universelle*. Düsseldorf & Wien: Econ Verlag.
- Bourdieu, Pierre. 1992. „Ökonomisches Kapital - Kulturelles Kapital - Soziales Kapital“, in: ders.: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. VSA Verlag: Hamburg, S. 49-80.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bruns, Claudia. 2006. „Wissen - Macht - Subjekte(e). Dimensionen historischer Diskursanalyse am Beispiel des Männerbunddiskurses im Wilhelminischen Kaiserreich“, in: Franz X. Eder (Hg.): *Historische Diskursanalysen, Theorie, Genealogie, Anwendungen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 189-203.
- Budde, Gunilla, Sebastian Conrad, Oliver Janz (Hg.). 2006. *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Burke, Timothy. 1996. *Lifebuoy Men, Lux Women. Commodification, Consumption, and Cleanliness in Modern Zimbabwe*, Durham / London: Duke University Press.
- Butler, Judith. 2001. *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (zuerst engl. 1997. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford).
- Cascardi, Anthony J. 1992. *The Subject of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conklin, Alice L. 1997. *A Mission to Civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Conklin, Alice L. 1998. „Colonialism and Human Rights, A Contradiction in Terms? The Case of France and West Africa, 1895-1914“, in: *American Historical Review*, Jg. 103, Nr. 2, S. 419-442.
- Conrad, Sebastian. 2002. „Doppelte Marginalisierung. Plädoyer für eine transnationale Perspektive auf die deutsche Geschichte“, in: *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 28, Nr. 1, S. 145-169.
- Conrad, Sebastian. 2006. *Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich*, München: C. H. Beck.
- Conrad, Sebastian, Shalini Randeria (Hg.). 2002. *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M. & New York: Campus.
- Cooper, Frederick. 1994. „Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History“, in: *American Historical Review*, Jg. 99, Nr. 5, S. 1516-1545.
- Derrida, Jacques. 1976. „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (zuerst frz. 1967. *L'écriture et la différence*, Paris), S. 422-442.
- Derrida, Jacques. 1988. „Signatur Ereignis Kontext“, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen Verlag, S.291-314.

- Eckert, Andreas. 2004. „Universitäten und die Politik des Exils. Afrikanische Studenten und anti-koloniale Politik in Europa, 1900-1960“, in: *Jahrbuch für Universitätsgeschichte*, Jg. 7, S. 129-145.
- Eckert, Andreas. 2007a. „Bringing the ‘Black Atlantic’ into Global History: The Project of Pan-Africanism“, in: Sebastian Conrad, Dominic Sachsenmaier (Hg.). *Competing Visions of World Order. Global Moments and Movements, 1880s-1930s*. New York u. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 237-257.
- Eckert, Andreas. 2007b. „Das Paris der Afrikaner und die Erfindung der Négritude“, in: *Themenportal Europäische Geschichte*. URL: <http://www.europa.clio-online.de/2007/Article=111> (04.09.2007).
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fiedler, Matthias. 2005. *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert*. Köln et al.: Böhlau.
- Foucault, Michel. 1981. *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (zuerst frz. 1969. *Archéologie de savoir*, Paris).
- Foucault, Michel. 1983. *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (zuerst frz. 1976. *Histoire de la sexualité, Bd. I: La volonté de savoir*. Paris).
- Foucault, Michel. 1991. *Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann*. Frankfurt a.M.: Fischer (zuerst frz. 1972. *L'ordre du discours*. Paris)
- Frobenius, Leo. 1932. *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens*. Leipzig: R. Voigtländer.
- Geiss, Imanuel. 1968. *Panafrikanismus. Zur Geschichte der Dekolonisation*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Genova, James E. 2004. *Colonial Ambivalence, Cultural Authenticity, and the Limitations of Mimicry in French-Ruled West Africa, 1914-1956*. New York et al.: Peter Lang.
- Gilroy, Paul. 1992. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Girardet, Raoul. 1972. *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*. Paris: Hachette.
- Gomez, Michael A. (Hg.). 2006. *Diasporic Africa. A Reader*. New York & London: New York University Press.
- Günther, Dagmar. 2001. „‘And now for something completely different’. Prolegomena zur Autobiographie als Quelle der Geschichtswissenschaft“, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 272, S. 25-61.
- Habermas, Jürgen. 1990 [1962]. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2001. „Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung“, in: ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 9-33.
- Heidegger, Martin. 1963. „Die Zeit des Weltbildes [Vortrag von 1938]“, in: ders.: *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Klostermann, S. 69-104.
- Herren, Madeleine. 2005. „Inszenierungen des globalen Subjekts. Vorschläge zur Typologie einer transgressiven Biographie“, in: *Historische Anthropologie*, Jg. 13, Nr. 1, S. 1-18.

- Hobsbawm, Eric John, Terence Ranger (Hg.). 1992. *The Invention of Tradition*, Cambridge et al.: Canto.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig. 2003. *Geselligkeit und Demokratie. Vereine und zivile Gesellschaft im transnationalen Vergleich 1750-1914*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hymans, Jacques Louis. 1971. *Léopold Sédar Senghor. An Intellectual Biography*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Irele, Abiola. 1993. „Négritude - Literature and Ideology“, in: Janice Spleth (Hg.): *Critical Perspectives on Léopold Sédar Senghor*. Colorado Springs: Three Continents Press, S. 7-30.
- Jelavich, Peter. 2006. „Cultural History“, in: Budde, Conrad, Janz (2006), 227-237.
- Joch, Markus. 2002. „Sammeln, forschen, erzählen, erzählen, erzählen. Leo Frobenius am Kongo-Kassai“, in: Alexander Honold, Oliver Simons (Hg.): *Kolonialismus als Kultur. Literatur, Medien, Wissenschaft in der deutschen Gründerzeit des Fremden*. Tübingen / Basel: A. Francke, S. 105-126.
- Joch, Markus. 2004. „Der Ethnologe als Geschichtenerzähler. Frühjahr 1907: Leo Frobenius berichtet vom Kongo-Kassai,“ in: Alexander Honold, Klaus R. Scherpe (Hg.). *Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit*. Stuttgart & Weimar: Metzler, S. 357-366.
- Kennan, George F. 1981. *Bismarcks Europäisches System in der Auflösung. Die französisch-russische Annäherung, 1875 bis 1890*. Frankfurt a. M. et al.: Propyläen (zuerst engl.: *The Decline of Bismarck's European Order*. Princeton & Guildford 1979).
- Koselleck, Reinhart. 1989. „>Erfahrungsraum< und >Erwartungshorizont< - zwei historische Kategorien,“ in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 349-375.
- Lacan, Jacques. 1975. „Das Drängen des Buchstaben im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud“, in: ders.: *Schriften. Bd. II*, Olten : Walter Verlag (zuerst frz.: *Écrits*, Paris 1966), S. 15-55.
- Lambert, Michael C. 1993. „From Citizenship to Négritude: „Making a Difference“ in Elite Ideologies of Colonized Francophone West Africa“, in: *Comparative Studies in Society and History*, Jg. 35, Nr. 2, S. 239-262.
- Langley, J. Ayo. 1969. „Pan-Africanism in Paris, 1924-36“, in: *The Journal of Modern African Studies*, Jg. 7, Nr. 1, S. 69-94.
- Lebovics, Herman. 1992. *True France. The Wars over Cultural Identity, 1900-1945*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Liauzu, Claude. 1982. *Aux origines des tiers-mondismes. Colonisés et anticolonialistes en France 1919-1939*. Paris: L'Harmattan.
- Lölke, Ulrich. 2001. *Kritische Traditionen. Afrika. Philosophie als Ort der Dekolonisation*. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Lüdtke, Alf. 1993. *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*. Hamburg: Ergebnisse Verlag.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest*. New York & London: Routledge.
- Milcent, Ernest, Monique Sordet. 1969. *Léopold Sédar Senghor et la naissance de l'Afrique moderne*. Paris: Éditions Seghers.

- Miller, Christopher L. 1998. „Involution and Revolution. African Paris in the 1920s“, in: ders.: *Nationalists and Nomads. Essays on Francophone African Literature and Culture*. Chicago & London: University of Chicago Press, S. 9-54.
- Miller, Christopher L. 2004. „Lesen mit westlichen Augen: Frankophone Literatur und Anthropologie in Afrika“, in: Doris Bachmann-Medick (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Tübingen / Basel: A. Francke, S. 229-261.
- Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Osman, Gusine Gawdat. 1978. *L’Afrique dans l’univers poétique de Léopold Sédar Senghor*. Dakar et al.: Les Nouvelles Editions Africaines.
- Paulmann, Johannes. 2004. „Grenzüberschreitungen und Grenzräume. Überlegungen zur Geschichte transnationaler Beziehungen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Zeitgeschichte“, in: Eckart Conze, Ulrich Lappenküper u. Guido Müller (Hg.). *Geschichte der internationalen Beziehungen: Erneuerung und Erweiterung einer historischen Disziplin*. Köln: Böhlau, S. 169-196.
- Reinhard, Wolfgang. 1990. *Geschichte der europäischen Expansion, Band 4. Dritte Welt Afrika*. Stuttgart et al.: W. Kohlhammer.
- Reinhard, Wolfgang. 1992. „Dialektik des Kolonialismus. Europa und die Anderen“, in: Klaus J. Bade, Dieter Brötzel (Hg.): *Europa und die Dritte Welt. Kolonialismus - Gegenwartsprobleme – Zukunftsperspektiven*. Hannover: Metzler Schulbuchverlag, S. 5-25.
- Riesz, János. 2006. *Leopold Sedar Senghor. Der afrikanische Aufbruch im 20. Jahrhundert*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Robertson, Roland. 1992. *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Said, Edward W. 2003. *Orientalism*, New York: Vintage.
- Sarasin, Philipp. 2003a. „Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse“, in: ders.: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 10-60.
- Sarasin, Philipp. 2003b. „Vom Realen reden? Fragmente einer Körpergeschichte der Moderne“, in: ders.: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 122-149.
- Sartre, Jean-Paul. 1972. „Orphée noir“, in: Léopold Sédar Senghor (Hg.): *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses universitaires de France, S. IX-XLIV.
- Senghor, Léopold Sédar. 1964a. „Ce que l’homme noir apporte“, in: ders.: *Liberté I*. S. 22-38.
- Senghor, Léopold Sédar. 1964b. „D’Amadou-Koumba a Birago Diop“, in: ders.: *Liberté I*. S. 241-251.
- Senghor, Léopold Sédar. 1964c. *Liberté I. Négritude et humanisme*. Paris: Seuil.
- Senghor, Léopold Sédar. 1964d. „Lycée Louis-le-Grand. Haut lieu de culture française“, in: ders.: *Liberté I*. S. 403-406.
- Senghor, Léopold Sédar. 1964e. „Paris“, in: Ders.: *Liberté I*. S. 312-314, (übersetzt aus dem Frz. von Andreas Eckert, in: Themenportal Europäische Geschichte (2007), URL: <http://www.europa.clio->

- online.de/DesktopModules/VlibArticles/ArticlesView.aspx?tabID=40208281&alias=europa.clio-online&lang=de&ItemID=54&mid=11373#_ftnref1 (31.05.2007).
- Senghor, Léopold Sédar. 1964f. „Sorbonne et Négritude“, in: ders.: *Liberté I*. S. 315-319.
- Senghor, Léopold Sédar. 1964g. „Vues sur l’Afrique noire ou assimiler, non être assimilés“, in: ders.: *Liberté I*. S. 39-69.
- Senghor, Léopold Sédar. 1971a. „La voie africaine du socialisme. Nouvel Essai de Définition“, in: ders.: *Liberté II*. S. 283-315.
- Senghor, Léopold Sédar. 1971b. *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*. Paris: Seuil.
- Senghor, Léopold Sédar. 1977a. „La Négritude est un humanisme de XXe siècle“, in: ders.: *Liberté III*. S. 69-79.
- Senghor, Léopold Sédar. 1977b. „Les leçons de Leo Frobenius“, in: ders.: *Liberté III*. S. 398-404.
- Senghor, Léopold Sédar. 1977c. *Liberté III. Négritude et civilisation de l’universel*. Paris: Seuil.
- Senghor, Léopold Sédar. 1977d. „Négritude et Germanité“, in: ders.: *Liberté III*. S. 11-17.
- Senghor, Léopold Sédar. 1977e. „Négritude et modernité ou la négritude est un humanisme du XXe siècle“, in: ders.: *Liberté III*. S. 215-242.
- Sibeud, Emmanuelle. 2002. *Une science impériale pour l’Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*. Paris: Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Spöttel, Michael. 1996. *Hamiten. Völkerkunde und Antisemitismus*. Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang.
- Steeves, Edna L. 1973. „Négritude and the Noble Savage“, in: *The Journal of Modern African Studies*, Jg. 11, Nr. 1, S. 91-104.
- Sternhell, Zeev. 1985. *Maurice Barrès et le nationalisme Français*. Brüssel: Editions Complexe.
- Stoler, Ann Laura, Frederick Cooper. 1997. „Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda“, in: dies. (Hg.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley et al.: University of California Press, S. 1-56.
- Stovall, Tyler. 1996. *Paris Noir. African Americans in the City of Light*. Boston & New York: Houghton Mifflin.
- Vaillant, Janet G. 1990. *Black, French and African. A Life of Léopold Sédar Senghor*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- Weber, Max. 1985. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Werner, Michael, Bénédicte Zimmermann. 2002. „Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen“, in: *Geschichte und Gesellschaft*, Nr. 28, S. 607-636.
- Wilder, Gary. 2005. *The French Imperial Nation-State. Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*, Chicago & London: University of Chicago Press.
- Zobel, Clemens. 1998. „Essentialisme culturaliste et humanisme chez Leo Frobenius et Maurice Delafosse“, in: Jean-Loup Amselle, Emmanuelle Sibeud (Hg.): *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l’itinéraire d’un africaniste (1870 - 1926)*. Paris: Maisonneuve et Larose, S. 137-143.